

Universalité humaine, singularités historiques: une entrée par l'activité industrielle

Yves SCHWARTZ

Dans ce colloque dédié aux regards comparatifs, on peut s'interroger sur la signification même de l'acte comparatif portant sur des peuples singularisés par leur histoire : quel sens donner aux différences, et de quelle nature est l'unité de la pensée qui s'autorise à comparer ? Ou plus précisément : comment fonder une dimension d'universalité qui crée un milieu commun de travail des différences, respectant les trajectoires singulières des peuples par lesquelles l'histoire humaine advient. Qu'est-ce qui peut –éventuellement ?- nous faire reconnaître, « malgré tout », comme semblables ?

A cet égard, le Japon n'est-il pas une invitation à penser particulièrement stimulante ? Aujourd'hui, le Japon apparaît comme à la fois perméable à toutes les « modernités » culturelles, architecturales, artistiques et en même temps comme producteur foisonnant de ces modernités ; au point que certains le situent comme tout autant à l'Extrême-Orient qu'à l' « Extrême Occident ». Et pourtant aucun peuple n'a peut-être vécu et construit une trajectoire aussi spécifique, une histoire aussi endogène depuis les derniers peuplements datant probablement du IV^e siècle avant notre ère. Certes, le Japon a connu deux brèves invasions mongoles au XIII^e siècle et, entre 1543 et 1639, un siècle de contacts avec les européens. L'influence chinoise est présente dans l'art et les croyances religieuses ; mais c'est néanmoins une histoire qui semble s'être construite en profondeur sur les ressources et les vicissitudes propres à ces populations insulaires.

Insularité qui semble toucher en profondeur l'ethos philosophique lui-même, objet principal de notre colloque : « A mon avis, disait récemment le professeur Tomonobu Imamachi, lors d'une conférence à la Société française de Philosophie, l'humanisme classique soit en Orient, soit en Occident, n'est pas pour l'humanité entière ; on pourrait dire qu'il est un « paroissialisme » uniquement pour l'Occident, ou uniquement pour l'Orient ; dans ce sens on pourrait le considérer comme semi-humanisme » (2005, p.11). Sans doute, le professeur japonais parle au nom de l'Orient tout entier, mais les points topiques sont explicités dans la langue et la culture japonaises : ils touchent à la signification différentielle de l'absolu, de l'art, de la notion de « fait », de représentation objective... Et par rapport à la dimension d'universalité, un lieu de différence récurrent est l'opposition entre la persona, l'humanité, concentrée pour la pensée européenne dans l'être singulier, et l' « interpersonnalisme », le sens de la responsabilité, apparemment caractéristique d'une pensée profondément japonaise de rapport à la vie sociale et à l'humanisme éthique.

Bref, les héritages qui portent les dynamismes explicatifs du présent ne doivent pas grand chose à d'autres que les protagonistes de cette longue histoire insulaire. D'où le très juste -et traditionnel- étonnement face à la prodigieuse capacité de ce peuple à se réapproprier en quelques décennies les ressources, les efficacités, les savoir faire techniques et scientifiques que l'Occident avait longuement construits en trois ou quatre siècles, sur des patrimoines culturels, philosophiques, religieux si sensiblement différents. Mais finalement, ce qui commence avec l'ère Meiji (1868), est-ce du simple « suivisme », conséquence de l'ouverture forcée aux étrangers, une « mise à niveau » particulièrement rapide et réussie ?

Notre propos est, non de répondre à cette question, mais de suggérer comment elle nous met face à un cas d'école pour penser cette articulation entre l'universel et le singulier : ce pays à histoire si endogène est aussi le premier pays non-occidental à s'être approprié et plus encore à dominer les pouvoirs les plus « modernes » de l'humanité, dans leur dimension conquérante ; c'est-à-dire en exhibant leur efficacité conceptuelle et opératoire, fondée sur la capacité de la pensée à se défaire des adhérences locales, concrètes. Que faire de cette apparente « exception » (P.Pelletier, 2003, p.7) ?

Cette difficulté, voire ce malaise, nous suggèrent de reprendre un moment cette question de l'universalité humaine, ou tout au moins de l'approfondir. Question de fait ? L'espèce humaine se définirait-elle par l'interfécondation ? Ou par des traits anatomiques, physiques, par l'usage du langage ? Rien de tout cela n'est à rejeter, mais cela ne conduirait qu'à une universalité empirique, faible, à une forme de reconnaissance aléatoire. Aucun fondement substantiel créant un espace de commensurabilité spirituelle, une possibilité de régulation planétaire des échanges de biens, de personnes, d'idées ne serait à fonder sur elle. Question de droit alors ? Sans doute, mais ce droit ne risque-t-il pas de se fonder sans une base d'annulation de différences aussi profondes que celles que l'on vient d'évoquer à propos du Japon ? A partir du XVII^e siècle en Europe chemine le concept de « Droit des gens », et La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen va donner dès 1789 une base inébranlable à l'universalisme politico-juridique. Pourtant, quel peut en être le sens « universel » si « à la place de la vertu « liberté » de la personne individuelle, il y a en Orient la conscience morale de l'interaction du « nous » (...) A la place de la liberté personnelle, on a cultivé en Orient dès l'Antiquité la vertu de responsabilité dans la société close du « nous » localisé » (I.Imamichi, op.cit, p.4). Sans doute, le professeur Hiroo NAKAMURA, professeur à l'Université de Nagano, lors d'une récente conférence à Aix-en-Provence sur « Le pacifisme de la constitution du Japon : lumières kantienne et situation contemporaine »

(4/1/2006) 2, s'appuyant sur les travaux de l'historien Mitsuro MUTO (1914-1998), défendait l'idée que les bronzes et samourais, délivrés des hiérarchies qui pesaient sur eux lors des deux invasions mongoles, avaient fait, à travers la souffrance, l'expérience de la conscience individuelle, de la conscience de soi, comme être humain. Forme, disait-il, d'éveil à l'universel, sans intermédiaire, dans le rapport avec Bouddha.

Pour autant, ajoutait-il, ce sentiment de l'ego ne s'opposait pas au groupe; et il en effet difficile de penser que ce rapport « ego/nous » ne marque pas profondément la façon de penser japonaise, tant elle reste aujourd'hui encore (même si certaines difficultés économiques l'affaiblissent) au cœur des relations professionnelles, économiques, avec le poids des réseaux sociaux voire claniques dans les dynamiques et les structurations entrepreneuriales.

Par ailleurs, quelle que soit la grandeur de la Déclaration de 1789, l'histoire a montré que celle-ci n'avait fait obstacle ni à la poursuite de l'esclavage, ni aux divers racismes, aux formes de mépris ethniques, aux énormes inégalités Nord/Sud; c'est à dire à toutes sortes de dénis pratiques de la reconnaissance de l'autre humain comme son semblable. Et face à ces formes d'ethnocentrisme occidental, se sont développées de façon critique, souvent appuyées par de remarquables études ethnologiques, des variantes anthropologiques de l'incommensurabilité kuhnienne des paradigmes: défense des cultures closes sur leur incommunicabilité, bloquant par excès de spécificité la promotion d'un véritable espace de commensurabilité des hommes et des cultures.

Tout en respectant profondément les élaborations philosophiques et juridico-politiques qui ont accredité l'idée et permis des pratiques oeuvrant pour un respect de l'égalité de chacun en tant qu'être humain, nous pensons que ces élaborations sont pour une part insuffisantes comme le laissent supposer les remarques ci-dessus. Et si nous venons de poser la question de façon quelque peu inusitée, à partir du cas d'école du Japon, c'est pour essayer de cheminer à partir de voies que la philosophie n'a peut-être pas suffisamment expérimentées. Ce que suggère ce cas, mais la relation Japon/Occident n'est pas seule en cause, c'est que quelque chose se joue dans le rapport entre deux formes d'accès possible à l'universalité humaine: l'entrée par l'usage du concept et la maîtrise de la science, l'entrée par le « faire industriel » et l'exploration de l'« activité ».

FACE AUX DISPERSIONS DE L'ACTIVITÉ INDUSTRIELLE, L'ENTRÉE DANS L'UNIVERSEL PAR LA SCIENCE

Dès la philosophie grecque, l'accès à la science (épistémè) est ce qui permet de dépasser les « bigarrures » (poikilia), les diversités, les conflits dans les opinions et la vie

politique et sociale. Certes chez Platon, il ne s'agit pas de penser un universel humain; mais l'accès des meilleurs de ces humains aux essences et à l'Être, en effaçant les effets de leur enracinement dans les fascinations du devenir, les rend capables de traiter cette diversité comme combinaison locale de « natures » et d'« essences » (cf par exemple Phèdre, 272 a,b, Le Politique, 294 c- 295 b, 305 b-307 c). Cette force d'universalisation, notamment dans le rapport des intelligences aux essences mathématiques, trouve par exemple sa singulière illustration dans le cas du jeune esclave du Ménon, capable sans apprentissage préalable de comparer les valeurs relatives des aires géométriques. Le thème de la Réminiscence est une façon de le dire.

A l'opposé, les pratiques industrielles peuvent apparaître comme le modèle de la dispersion dans le concret, dans la diversité empirique des savoir faire locaux. Selon les belles études classiques de J.P Vernant dans Mythe et Pensée chez les Grecs (1969), la Technè comme « art du kairòs » s'opposerait au savoir intemporel comme un art des conjonctures singulières. Les habiletés subjectives et enracinées différencieraient totalement des raisonnements fondés sur l'épistémè, capables de rendre raison de ce qu'ils font pour tout esprit prêt à cette ascèse. Le faire industriel divise les hommes quand l'immersion dans la science efface au contraire en eux leurs adhérences passionnelles au concret 3.

Cette opposition va se poursuivre dans l'histoire de la philosophie: la première Règle pour la direction de l'esprit, de Descartes, oppose le bon sens philosophique universel du savant à la spécialisation et donc à la spécification des hommes par les arts: chaque virtuosité incorporée, celle des soins agricoles ou de la pratique de la cithare, est une matrice relative d'inintelligibilité de chacun pour chacun. Au XVII^e et surtout au XVIII^e siècle se construisent les bases de la philosophie de la nature, essentiellement la Mécanique rationnelle: on voit avec Kant comment les pouvoirs et les limites de l'entendement humain sont en correspondance avec les principes de la Physique et de la cosmologie newtoniennes (Voir les Premiers Principes métaphysiques de la science de la nature, 1786): identifier les principes de la raison humaine dans son œuvre de connaissance nous rend semblables dans la possibilité d'habiter notre monde.

Certes, avec Kant, et c'est important, l'accès à l'universel ne se limitera pas au seul champ des fondements de la science: ce pouvoir, condition certes de la production de connaissances universellement valables, celui de l'ego transcendantal, est limité à l'accès au savoir des phénomènes. Mais cette limitation a comme contrepartie la convocation d'un accès à l'universel absolu sur le plan pratique (moral): dès lors que la raison gouverne en moi la volonté de manière pure, je suis législateur d'un monde qui inclut universellement tout être raisonnable. La notion de

respect donne une certaine définition substantive à cette rencontre de l'universel 4 .

A partir du XIX^e siècle, on assiste au triomphe des sciences, plus ou moins émancipées de la philosophie, cette « science objectiviste » qui inquiétera Husserl dans *La crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale* (1935-36, 1962). Ces sciences, dans leur capacité croissante à s'« appliquer » (comme on a commencé à le dire alors) à la transformation et à la maîtrise de la matière vont peu à peu se subordonner ce champ jusque là dominé par l'empirique, l'aléatoire, les virtuosités et accumulations locales : le champ du faire industriel et de la technicité jusque là artisanale. Ce sera le passage si bien décrit par Marx dans le chapitre XV du *Capital* de la manufacture à la fabrique, c'est à dire l'usine moderne, supposant la « technologie », comme science des combinaisons de principes scientifiques pour produire des effets utiles : l'accès à l'universel par la manipulation de savoirs abstraits sur les nombres et la nature cesse d'être uniquement de l'ordre du spéculatif. Cette universalité se manifeste directement par sa puissance opérative, quel que soit le lieu où on la met en oeuvre : une usine apparaît comme l'expression prodigieusement combinée de principes scientifiques relevant du patrimoine de l'humanité.

Mais dans les usines, il y a –encore !- des hommes (et des femmes) : en un sens cela fait frein aux pouvoirs pratiques (ici au sens de maîtrise des processus naturels) de la raison. Subsiste, dans les interstices de la rationalité technologique, comme un résidu de l'art du *kairo*s évoqué plus haut à propos des études de J.P Vernant : puissances obscures, adhérant aux histoires et habiletés locales. Cette rencontre des variabilités ingouvernables, rétives à l'universalisation « rationnelle », scandalise l'ingénieur Taylor du début du XX^e siècle : d'où la genèse du taylorisme, comme « Organisation scientifique du Travail ». Le taylorisme devait et réussira en partie à manifester sa puissance d'universalisation, comme outil d'intégration des différences culturelles, fabriquées dans et par l'histoire : intégration des vagues d'immigrants dans l'Amérique du début du XX^e siècle, mais aussi sur les chaînes de montage en Europe.

De là vient alors le problème de l'universel aujourd'hui : comment penser l'accès à cet universel autrement qu'à travers les réussites apparemment prodigieuses des formes techniques, organisationnelles, économiques, des sociétés occidentales ? En effet, elles se fondent –ou disent se fonder- sur cette preuve vivante d'universalité qu'est la communauté ou le partage de l'univers scientifique, précisément créé par la tradition occidentale. Univers fondé sur la neutralisation des différences, des diversités culturelles, l'annulation des effets perturbateurs de l'histoire en lui. Ce qui fonde la réussite de ce qu'on

appelle dans les sciences de la nature un protocole expérimental repose sur l'idéal de standardisation des processus de démonstration et de validation, neutralisant les conditions d'espace et de temps. Aux conditions standard des physico-chimistes semble faire écho l'idéal taylorien-fordien de standardisation des procédures et des produits de l'activité humaine.

Cette entrée si forte par ce qui apparaît comme les effets civilisateurs de la science en vient à fragiliser toute autre perspective qui peut apparaître comme arbitraire ou « idéologique ». Pour en revenir à ce grand moment de l'histoire humaine, La Déclaration des Droits de L'homme de 1789, qui entraînera peu à peu comme conséquence la généralisation du suffrage universel, quel est le fondement positif, substantiel de cette équivalence universelle. Et la philosophie, n'a-t-elle pas toujours comme une tâche irrésolue la question de la reconnaissance de l'autre comme un semblable, ou du moins comme un commensurable à soi ? Y a-t-il de fait, sinon de droit, un autre processus d'accès à l'universalité que la rationalité scientifique ? Rationalité et accès éminemment féconds, mais qui ne sauraient vraiment nous satisfaire pour trois raisons :

-Universalisation certes, mais indirectement, quasiment par la négative : la « reconnaissance » dans l'intercompréhension conceptuelle se fait par la neutralisation des différences entre les « travailleurs de la preuve » (G.Bachelard), en tant qu'êtres historiques 5 . Si le comparatif se donne comme objectif de prendre au sérieux les trajectoires historiques dans un problématique espace commun, cette seule entrée par l'ascèse scientifique affaiblit voire annule un des termes de la question.

-Cette universalisation par l'effort pour neutraliser la positivité des différences reste aujourd'hui une matrice d'inégalité entre peuples. C'est l'Occident qui durant trois siècles a construit ce rapport mathématique et protocolarisant à la nature, d'où est issue, pense-t-on, cette puissance technique et économique. Qu'on le veuille ou non, cet accès à l'universel a longtemps, et non sans raison, nourri l'ethnocentrisme. Adopter la science et la technologie conserve encore cette signification d'imitation d'un modèle étranger. Ainsi, si le Japon, jusqu'au Meiji, n'a pas ignoré la science moderne, elle était enseignée par des professeurs comme de « la science hollandaise » (compte tenu de l'exception hollandaise après le repli isolationniste de 1639) : « La notion de science en vint à signifier la civilisation occidentale (...) donc une conception de la modernisation du Japon, de ce qu'il pouvait ou devait devenir » (A.Rieu, 2001, p.53). Si l'on s'en tient là, le prodigieux processus de « modernisation » entamé à partir de 1868, tiendrait seulement d'une extraordinaire capacité d'imitation .

-Mais cette interprétation suppose un engendrement linéaire passant des puissances de la science à celle du machinisme,

et de la maîtrise technologique à celle du travail humain. L'accès à l'universalité par la science conditionnerait directement la puissance économique. Or certes les échanges mondiaux aujourd'hui manifestent un véritable espace commun entre tous les peuples. Mais ce n'est pas cette linéarité simple qui peut, croyons-nous, expliquer cet apparent « rattrapage » japonais. Peut-on en effet neutraliser le faire industriel, comme a cru, partiellement à tort, pouvoir le faire l'Organisation Scientifique du Travail ? Le cas japonais, mais pas seulement lui, ne nous met-il pas sur la voie d'une autre entrée possible sur l'universalité humaine, qui permettrait peut-être de mieux négocier les difficultés récurrentes liées à cette interrogation ?

DES TRANSFERTS DE TECHNOLOGIE A L'UNIVERSALITÉ DU FAIRE INDUSTRIEL

Peut-on ainsi neutraliser le faire industriel ? Peut-on ainsi hétérodéterminer l'activité humaine, comme un moment de vie entièrement soumis aux pouvoirs du concept, concept lui désinvesti de toute adhérence locale et existentielle ? C'est probablement à la fois impossible et invivable. La question des transferts de technologie - et le cas japonais en est un cas particulièrement surprenant - est un point absolument topique pour en juger. Ne nous oblige-t-elle pas à y lire comme la rencontre de deux accès à l'universalité ? C'est pour une part ce que nous suggère Alain Wisner grand ergonomiste français ⁶, très préoccupé par les différentes configurations planétaires de l'activité de travail, et qui en a tiré une discipline nouvelle qu'il a nommé l'Anthropotechnologie ⁷.

Il est revenu plusieurs fois ⁸ - et nous avec- sur le cas de Sombo, ouvrier soutireur d'une brasserie de Bangui ⁹, en République Centrafricaine : sans savoir ni lire ni écrire, Sombo se montre capable de répondre aussi bien que ses collègues d'Europe, aux complexités de la tâche, aggravées par le climat et des conditions opératoires qui ne correspondent pas aux normes françaises de conception de l'installation. Cette compétence commensurable à celle de ses homologues européens, Sombo doit donc la puiser en partie dans des sources très spécifiques. A. Wisner se demande si « la pratique de la chasse et de la pêche au cours de l'enfance et de l'adolescence n'a pas préparé Sombo à la surveillance d'un dispositif automatisé ». En effet, « le succès à la pêche et à la chasse repose sur la surveillance d'indices apparemment très éloignés de l'animal que l'on cherche à repérer et liés à l'évolution plus ou moins rapide d'une situation (une feuille que l'on remue, un reflet dans l'eau) » (1985, p.97). Une telle forme de vigilance a en effet beaucoup d'analogies avec les repères synthétiques qu'élaborent les surveillants de processus automatisés.

Notre thèse est qu'opère là ce qu'on pourrait appeler une structure très générale de l'activité humaine : comme tout humain, et par rapport aux conditions de fonctionnement très particulières de la brasserie, en fonction des circonstances locales et en mobilisant des circuits neuraux ethniquement « dressés » d'activité visuelle, Sombo « renormalise », c'est-à-dire doit se donner à lui-même en partie des normes pour agir efficacement. Mais comprendre les « dramatiques » de cette renormalisation passerait alors par l'apprentissage des cultures et traditions africaines, des pratiques microscopiques et inapparentes de la chasse et de la pêche, des transferts jamais entièrement bloqués mais ici moins qu'ailleurs entre le « travail » et le « hors travail ». Géographie humaine, ethnologie des pratiques de subsistance, mais aussi valeurs de vie collective ...sont ici convoquées pour aider à donner contenu à cette exigence générale de toute vie humaine.

Par ailleurs, pour revenir au Japon : si dans le décollage industriel du Japon, la créativité scientifique, largement importée, n'a pas été essentielle, chacun sait que des écarts, si importants qu'ils sont devenus des modèles pour les managers occidentaux, se sont localisés sur d'autres points : les modes de transferts connaissances/processus productifs (exercice original des fonctions de l'ingénieur ¹⁰), les formes de gestion de la production (voir le Kanban), de contrôle de la qualité (voir le kaisen). Le toyotisme, comme terme synthétisant les éléments prédominants de la réussite industrielle japonaise, se situe précisément sur le point aveugle de l'ambition taylorienne : croire que l'on produit d'autant plus efficacement que l'on neutralise la pensée des « exécutants » ¹¹ et qu'on les gouverne comme des atomes interdits de communication entre eux ¹². Or il est difficile de penser que les managers japonais ne puisaient pas dans les héritages du « nous » japonais pour concevoir un ensemble productif comme un espace nécessaire de circulations, de flux d'informations et d'échanges liant amont et aval d'une séquence industrielle dans une cohérence de groupe ou d'équipe.

De là, on peut sans doute enchaîner un certain nombre de thèses plus générales :

Un transfert de technologie réussi n'est jamais pur mimétisme de procédures exogènes. Il est toujours « actif » (A. Wisner, 1997, p.49), il y a toujours retravail de ces normes exogènes pour les renormaliser partiellement en fonction des ressources endogènes, des patrimoines, des blocages enracinés dans des histoires de longue durée ¹³.

Mais un transfert de technologie ne fait jamais que grossir des processus à découvrir à des niveaux plus microscopiques dans toute mise en oeuvre de principes - scientifiques, techniques- définis en termes généraux hors toute réfraction dans des milieux historiques singuliers.

Dans le cas de Sombo, c'est assez vite qu'un œil exercé démêle les conditions locales (climatiques, organisationnelles...) qui spécifient et compliquent les opérations. Mais il est impossible qu'une multiplicité de variabilités ne contraignent pas tout opérateur, à quelque niveau qu'il soit, à, plus ou moins, renormaliser les normes antécédentes qui encadrent, orientent, prescrivent son activité : parce qu'il y a d'inévitables « trous » dans ces normes, des impossibilités in concreto, des nœuds de contradictions invisibles à gérer. L'Organisation Scientifique du Travail, au-delà de son efficacité réelle, n'avait pas pressenti que même à ce niveau extrême d'ambition vers une anticipation « intégrale » du faire industriel, il y aurait toujours au niveau microscopique une « dramatique » de l'activité, tenue d'arbitrer entre ces normes antécédentes et des contraintes à renormaliser ouvrant sur une multiplicité de solutions possibles. Cas limite qui, par un raisonnement a fortiori, permet d'universaliser cette impossibilité de l'hétérodétermination intégrale de l'activité humaine.

-« Vivre c'est rayonner, c'est organiser le milieu à partir d'un centre de référence qui ne peut lui-même être référé sans perdre sa signification originale » : ce propos de G.Canguilhem (1965, p 147) fait voir comment le renormalisation dans le faire industriel résulte non seulement de l'impossibilité de l'hétérodétermination intégrale mais tout autant de son caractère tout proprement invivable. Cet appel à des puissances endogènes ne vient pas seulement de l'impossibilité d'anticiper tous les paramètres singuliers d'une situation historique : il s'articule sur les caractéristiques profondes de tout faire industriel, comme modalité d'une tendance probablement universelle, le débat de tout vivant avec son milieu de vie. La tendance à renormaliser exprime d'un même mouvement la condition d'une efficacité fabricatrice et l'exigence d'échapper à la stricte et mortifère imposition des normes de vie par le milieu extérieur. Il nous paraît légitime de parler d'une structure universelle de l'activité humaine tant ces deux éléments se prêtent main-forte : l'arbitrage entre les normes antécédentes et les normes endogènes, conséquence inévitable de l'impossible hétérodétermination exhaustive, requiert, pour les choix de renormalisation, des valeurs comme critère: comme centre de choix, l'homme peut alors variablement mettre à distance l'« invivable ».

La question des transferts de technologie semble bien nous renvoyer à une dimension immémoriale de la vie, remise en chantier avec l'humanité, et qui nous contraint à articuler une dimension universelle, par laquelle nous sommes tous commensurables et un champ de renormalisations, par lequel nous construisons des traitements toujours resingularisés de la vie. On retrouve ici des courants anthropologiques et philosophiques, qui ont essayé de

penser l'universalité des processus de la vie et les voies par lesquelles ceux-ci ne cessent de reproduire de l'histoire, c'est-à-dire du singulier inanticipable.

Ainsi André Leroi-Gourhan, évoquant explicitement à plusieurs reprises l'« élan vital » bergsonien (cf par exemple 1945, p.360) définit ainsi la « tendance » qui meut la dynamique même des peuples humains, dans leur diversification mais aussi leurs hybridations : « La tendance qui, par sa nature universelle, est chargée de toutes les possibilités exprimables en lois générales 1 4, traverse le milieu intérieur, baigné par les traditions mentales de chaque groupe humain ; elle y acquiert des propriétés particulières, comme un rayon lumineux acquiert en traversant des corps différents des propriétés diverses ... »(ibid, p.361). Et plus loin, il rappelle que « sans échapper aux lois universelles d'évolution, l'Homme constitue au moins un ordre spécial où les valeurs de milieu extérieur sont largement remplacées par celles du milieu intérieur » (c'est-à-dire proprement humain, ibid p.435).

De fait, cette dimension des choix de vie est omniprésente dans les modalités de tout transfert de technologie. Dans le cas du Japon, on connaît la formule célèbre caractérisant le début de l'ère Meiji : « Esprit japonais/techniques occidentales » (cf par exemple A.M Rieu, op. cit, p.65). La formule est peut-être trop simple : les techniques peuvent être importées mais le faire technique doit lui, on l'a vu à propos de Sombo, puiser dans des ressources endogènes, l'« esprit » est déjà dans le faire industriel. Mais elle exprime bien l'idée que l'usage fécond des corps industriels passait par des valeurs positives incorporées dans les renormalisations, liées à un retravail des projets de vie des populations japonaises concernées. Un de nos collègues comoriens, Abdallah Nouroudine, a montré comment les choix limités de modernisation de la pêche aux Comores ne devaient pas s'analyser en termes de « résistance au changement », mais en un souci positif des pêcheurs de maîtrise des usages productifs d'eux-mêmes (2001).

Il n'y a donc pas d'activité humaine sans débats de normes et donc sans rapport à un univers de valeurs. G.Canguilhem, grand lecteur de Bergson et qui a fait d'A.Leroi-Gourhan un hôte philosophique, n'a cessé, à sa manière, de le rappeler : « Le milieu propre de l'homme c'est le monde de sa perception, c'est-à-dire le champ de son expérience pragmatique où ses actions, orientées et réglées par les valeurs immanentes aux tendances, découpent des objets qualifiés, les situent les uns par rapport aux autres et tous par rapport à lui » (ibid, p.152).

-Le cas de Sombo, celui des paysans comoriens analphabètes pourtant grands joueurs de mrahra jeu « computationnel » abstrait (A.Nouroudine p.127) et plus généralement d'opérateurs indigènes renormalisant efficacement le fonctionnement d'installations importées,

conduit A. Wisner à affirmer : « se trouve confirmée la conviction démocratique selon laquelle chaque être humain est, en puissance, l'égal des autres » (1997, p.123). L'anthropologue, l'ergonome retrouvent ainsi les thèses du philosophe sur le vivre (humain) et mènent sur la voie d'une universalité paradoxale, cheminant par ses actes de différenciation (les renormalisations). Mais que faire alors des inégalités historiques ?

Deux hypothèses peuvent alors se proposer. A. Wisner propose successivement les deux pour réfuter l'idée du « miracle japonais ». La première lui est fournie par une interview de C. Lévi-Strauss en 1980 : « Tous les exemples montrent que dans le passé le Japon et l'Occident étaient moins différents qu'on ne le croit. Leurs différences consistent en des décalages historiques. Tantôt c'est le Japon, tantôt l'Occident qui se trouvait en tête pour quelques décennies ou quelques siècles. Comme si les mêmes cartes avaient été distribuées aux deux depuis des temps immémoriaux : chacun n'a pas joué ses cartes de la même façon » (ibid, p.124). Les thèses d'A. Leroi-Gourhan comme celles de G. Canguilhem justifient en effet de retrouver l'universalité dans l'immémorial, les choix du moment d'abattre ses cartes dessinant la singularisation des trajectoires historiques 1 5 .

Mais, seconde hypothèse : cette idée d'égalité initiale des cartes conduit à une réappréciation générale des puissances industrielles et intellectuelles, latentes au sein du peuple qui va ultérieurement « sortir » ses cartes . A. Wisner n'a cessé de méditer sur le génie technique, artisanal des pays du Maghreb, ou africains dits « primitifs » (cf par exemple, 1997,p.125). Au Japon cette réévaluation est devenue un objet d'études classique. On met très justement en avant les prodigieuses statues en bronze de Nara (VIII^e siècle) ou de Kamakura, pour ne parler que du plus spectaculaire. Rétroactivement on identifie dans l'époque pré-Meiji tous les signes d'une « incubation prémoderniste », pour user de l'expression de P. Pelletier (p.43), on remet en visibilité les précurseurs « intellectuels » 1 6 , la « culture d'Edo », de l'époque des Tokugawa. Plus en amont même, le professeur Imamichi, dans sa conférence déjà citée, expliquant l'imperfection du monde comme une « blessure », désigne pour la pensée japonaise, la technologie comme « l'instrument, le moyen d'humanité contre l'incommodité forcée de la nature. La technologie a été, il y a longtemps, le moyen humain qui a occupé le centre entre la société humaine et la nature » (p.15).

Ainsi, le transfert réussi a été immémorialement mais toujours singulièrement préparé dans le « milieu intérieur » emprunteur ou confronté à l'exogène. C'est la thèse d'A. Leroi-Gourhan à propos de la diffusion des techniques : « C'est ce qui explique comment des groupes clos comme le Japon progressent très lentement dans leurs états techniques successifs, semblent frappés de faiblesse

inventive, alors que l'emprunt provoque dans leur milieu interne très hautement organisé un bond considérable et rapide » (ibid, p.426). Concrètement et pour retrouver encore une fois la question des valeurs du collectif, A. Wisner commentant l'ouvrage majeur de Morishima (1982) illustre cette prédisposition du milieu intérieur : « On peut encore attribuer à la survivance des valeurs confucéennes et militaires le fait que le succès de l'entreprise, de l'équipe prédomine et que le fait de chercher à se mettre en valeur plutôt qu'à contribuer au succès collectif soit un obstacle à la progression de la carrière » (ibid, p.174).

De là, entre des peuples marqués par une histoire endogène toujours partiellement spécifique et des puissances exogènes, la confrontation est toujours pour partie inanticipable. Emprunt, transfert sont toujours travail. Jacques Cauvin, un grand spécialiste du Néolithique, disait que tous les emprunts des populations européennes aux patrimoines techniques originaires produits au Moyen-Orient sont une néolithisation « secondaire » : « le Néolithique européen fournit tous les éléments pour s'interroger sur les mécanismes de diffusion, mais il nous en fournit beaucoup moins pour rendre compte de la Révolution néolithique elle-même, tout comme l'industrialisation du Japon ne dit pas grand chose de la Révolution industrielle européenne qui est à son origine (1994, p.15). Ces rencontres sont donc toujours une alchimie, parce que l'essai de « renormalisation » est sans doute une donnée universelle de la vie humaine. « Ainsi, l'histoire et l'anthropologie expliquent beaucoup des aspects culturels d'un pays mais il est rare que le legs du passé soit univoque ». Et Alain Wisner va citer la si belle conclusion de Morishima : « Toute réflexion dans le domaine des sciences sociales qui n'accorderait aucune attention à l'histoire, si valable soit-elle comme première approximation de la réalité, pourrait devenir dangereuse » (ibid, pp.172 et 175).

Ainsi, il semblerait bien que la « dispersion », la « bigarrure », reprochées plus haut au « faire industriel » par opposition à l'épistémè, pourraient dans leur production même de différences mener au contraire à un accès paradoxal à l'universalité humaine.

UNE PARADOXALE UNIVERSALITÉ

Peut-on s'autoriser à tirer des conclusions générales d'un si bref parcours ? Non, sinon en s'appuyant sur une hypothèse travaillée sur la longue durée, que nous qualifions d'ergologique, comme investigation sur l'« activité » humaine.

* Cette hypothèse, dans l'institution de l'universalité, inverse le rapport entre l'épistémè et le faire industriel.

On ressaisit l'ambition « des-historicisante », neutralisante du concept, comme une exigence de la vie. Vivre, pour l'humanité, conduit à accepter de se défaire des adhérences concrètes produites par ses renormalisations pour étendre son pouvoir de vie. « Pour l'homme, vivre c'est aussi connaître » 1 7 .

Le faire technique, replacé « comme un phénomène biologique universel et non plus seulement comme une opération intellectuelle de l'homme » (G.Canguilhem, 1965, p.126) brise la linéarité qui faisait de l'homme au travail dans l'usine moderne le servant des potentialités opératoires de la science. « La solution que nous avons tenté de justifier a cet avantage de montrer l'homme en continuité avec la vie par la technique, avant d'insister sur la rupture dont il assume la responsabilité par la science » (ibid.p.127).

Repenser les rapports entre le concept et la vie permet d'aborder autrement la question de l'universalité.

* Re-situer ainsi le faire industriel, n'est-ce pas mieux s'ajuster à l'énoncé du problème comparatiste du départ ? Cette universalité en nous de l'exigence renormalisante de la vie, cette nécessité qui ne souffre aucune exception de gérer l'impossible et l'inivable hétérodétermination exhaustive de notre activité, nous rassemble comme communauté humaine dans l'acte même de produire des différences. Nous avons à nous reconnaître semblables dans l'obligation technique et vitale de fabriquer de l'histoire à travers nos renormalisations.

C'est ce que l'on peut appeler une structure paradoxale d'universalité.

* A.Wisner insiste à plusieurs reprises, on l'a vu, sur le constat d'une égale dignité cognitive de tous les peuples, dès lors que l'on s'impose d'aller en rencontre de ce faire industriel 1 8 . Cette égalité cognitive est le plus souvent, dit-il, l'objet d'un « mode d'expression philosophique, voire idéologique ». Or, on peut « en redonner des preuves dans le domaine industriel » (1997, p.40).

Autrement dit, via un apprentissage respectueux et surtout au microscope du faire industriel, cette structure paradoxale d'universalité leste de contenu ce qui pourrait en rester à une affirmation de principe. Et l'égalité cognitive cache une dimension plus profonde : dans l'humanité, et c'est ce qui distingue l'exigence proprement humaine du vivre en général (de l'animalité), les débats entre normes antécédentes et normes endogènes ne peuvent être tranchés qu'en fonction de valeurs. Valeurs non naturelles, non inscrites dans des programmes génétiques, mais produits de et dans l'histoire des peuples et des personnes. C'est ce dont témoignent notamment les transferts de technologie. Tout être humain – personne, groupe-, est en permanence traversé par des « dramatiques

d'usage de soi », en proie à, aux prises avec des valeurs proprement humaines.

Or s'il existait une « science des valeurs », une échelle ordinale ou quantitative, on pourrait hiérarchiser ces dramatiques, graduer, donc juger ces débats de normes. De ces valeurs, on peut et on doit discuter. Mais dès lors qu'il n'y a nulle échelle absolue et intemporelle de ces valeurs, en tant que nous sommes tous, dès l'infiniment petit, traversés par ces débats, nous sommes tous, hommes et peuples, semblables.

* A la philosophie pratique comme au mouvement des Droits de l'homme, initié depuis la fin du XVIII^e siècle, il nous semble qu'une perspective ergologique pourrait contribuer en ceci : une version quelque peu retravaillée du respect kantien de la Critique de la Raison pratique : respect non en tant que nous sommes potentiellement législateur d'un monde supra sensible, mais en tant qu'aucune vie, aucune activité humaine n'est possible sans être en proie à de telles dramatiques où sont en jeu des valeurs dont nul n'a le secret. En cela, nous sommes tous respectables 1 9 . Après seulement vient le temps d'évaluer les arbitrages que chacun, homme ou peuple, a cru bon de faire.

En tous temps, en tous lieux de la planète, au Japon, en Europe ou ailleurs, si nous nous penchons, si nous échangeons sur l'activité industrielle d'autres hommes avec ces présuppositions, un « factum » de la raison ergologique crée entre nous un lien de commensurabilité qu'aucune autre approche ne peut, croyons-nous, aussi immédiatement produire.

Bibliographie

- Canguilhem, Georges. La connaissance de la vie, Vrin, 1965 Ecrits sur la médecine, Le Seuil, 2002
- Cauvin, Jacques. Naissances des divinités, Naissances de l'agriculture, La révolution des symboles au Néolithique, CNRS éditions, 1994.
- Duhem, Pierre. La théorie physique, sa structure, son objet 1^{ère} édition 1904, réédition Vrin
- Duraffourg, Jacques et Vuillon, Bernard. Alain Wisner et les tâches du présent Octarès éditions, Toulouse, 2004
- Fischbach, Franck. Fichte et Hegel, La reconnaissance P.U.F, 1999
- Granger, Gilles Gaston. Essai d'une philosophie du style, Armand Colin, 1969 Husserl, Edmund. La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, Traduction G.Granel, NRF 1962
- Imamachi, Tomonobu. « La pensée japonaise à l'orée du XXI^e siècle », Conférence à La société française de philosophie (20/11/2004), Vrin 2005

Leroi-Gourhan, André. Milieu et techniques, Albin Michel, 1945

Morishima, M. Why has Japan succeeded ? Cambridge University Press, 1982

Nouroudine, Abdallah. Techniques et cultures, Comment s'approprié-t-on des technologies transférées ? Octarès éditions, 2001

Pelletier, Philippe. Japon, crise d'une autre modernité, Belin, 2003

Rieu, Alain-Marc Savoir et pouvoir dans la modernisation du Japon, P.U.F 2001

Schwartz, Yves. Le paradigme ergologique ou un métier de philosophe, Octarès éditions, 2000

« Raison pratique et débats de normes », in La Raison pratique aujourd'hui, sous-direction Bienstock, Myriam et Tosel, André, Edition l'Harmattan, 2004

Vernant, Jean-Pierre. Mythe et pensée chez les Grecs, Maspero, Paris 1969

Wisner, Alain. Réflexions sur l'épistémologie (1962-1995), Octares éditions, 1995

Anthropologie, vers un monde industriel pluricentrique, Octarès éditions, 1997

La place de l'ingénieur de recherche dans l'entreprise au Japon, Société franco-japonaise des techniques industrielles, 1993

¹ Le lecteur reconnaîtra là des questionnements philosophiques majeurs, notamment autour de la reconnaissance d'autrui, hors toute perspective directement créationniste. Problématique essentielle qui va de l'idéalisme allemand à la phénoménologie, notamment sartrienne, et au delà à Habermas. Sur l'idéalisme allemand, voir notamment F.Fischbach., 1999.

² Conférence au « Séminaire de philosophie et d'économie » du CEPERC –CNRS et du GREQAM-CNRS, Université de Provence, Aix-en-Provence.

³ Belle thèse avec laquelle néanmoins nous sommes en désaccord : voir notre « Kairos et Compétence : questions autour de la *technè* platonicienne » in Schwartz 2000, pp 457-466.

⁴ On comprend le titre de la conférence ci-dessus citée du professeur H.Nakamura, dont l'objet était de montrer les références kantienne des dimensions universalistes de la Constitution actuelle du Japon.

⁵ Certes de très belles études ont été menées sur des *styles* scientifiques (cf G.G. Granger 1967) ou sur des caractéristiques propres à la science de tel ou tel pays ou tradition (P.Duhem, 1905, en fut un précurseur). Mais cela ne met pas en cause la norme de ce qui doit valoir comme résultat scientifique et qui doit négocier sans relâche son effort de mise à l'écart des « stigmates » historiques.

⁶ Professeur du Laboratoire de Physiologie humaine et d'ergonomie au Conservatoire National des Arts et Métiers, décédé en 2003. Voir Duraffourg.J et Vuillon, B. 2004.

⁷ Cf A.Wisner, 1997, p. 34 sqq.

⁸ Cf 1985 p.97, 1997 pp 214, 214-216.

⁹ Dont l'activité avait été étudiée par Karim Meckassoua, élève africain d'A.Wisner.

¹⁰ Cf par exemple La place de l'ingénieur de recherche dans l'entreprise au Japon, 1993.

¹¹ « On ne vous demande pas de penser » disait Taylor à ses ouvriers.

¹² Sur un essai de définir les critères d'une organisation taylorienne, cf Y.Schwartz « Le travail comme expérience et les critères du taylorisme », in 2000, pp 332 sq.

¹³ « Toute machine est culturelle » dit encore A.Wisner (1997, p.44). Voir aussi A.Wisner 1995, pp137-138, 147, 150. Le cas limite est ce qu'il appelle le « transfert total » : dans ce cas, pour être sûr que l'usine exportée fournisse exactement le même produit que dans le pays d'origine, la multinationale pourvoit ses futurs employés en logements, moyens de transport, voire en écoles ou en hôpitaux. Sans doute ces « îles anthropologiques » visent à couper les capillarités entre les employés et leur culture locale mais « cette situation a l'intérêt de montrer à quel point le transfert de technologie est un transfert culturel » (A.Wisner, 1997, p.40) : il faut idéalement « incorporer » les normes de la culture d'origine cristallisées dans la vie quotidienne pour être certain d'avoir le produit du travail conforme.

¹⁴ Ce qui fait qu'il est normal que les toits soient à double pente, les haches emmanchées ; c'est une « convergence technique », comme il existe, indépendamment des proximités évolutives, des « convergences biologiques » (ibid, p.359).

¹⁵ On peut d'ailleurs se demander si, au delà du Japon, le balancier n'est pas aujourd'hui en train de se retourner massivement vers l'Asie.

¹⁶ Voir A.M Rieu, op.cit.pp 47-63.

¹⁷ G.Canguilhem 2004, p.68 Voir aussi 1965, pp152-154.

¹⁸ Voir notamment 1997, pp 15, 18, 119.

¹⁹ Nous avons explicité ce point, dans « Raison pratique et débats de normes » (2004). C'est d'ailleurs en ce sens que nous réinterpréterions le sens kantien donné à la dimension pacifiste et universaliste de la Constitution du Japon, développé par le professeur NAKAMURA, note 4 ci-dessus.